

基于社会主义立场 对自由至上主义的批判^{*}

——科恩对诺奇克“自我—所有权”命题的反驳

段 忠 桥

摘 要：自由与平等的关系是当代西方政治哲学家激烈争论的核心问题之一。在这一问题上，自由至上主义的代表人物诺奇克从他的“自我—所有权”命题出发，把资本主义的不平等说成是对每个人做自己愿做的事的自由的反映，并进而论证平等的实现只能以不正义为代价，因为保证和维持平等必定要侵犯人的“自我—所有权”。针对诺奇克观点，分析的马克思主义学者科恩基于社会主义立场提出了针锋相对的反驳：首先，诺奇克无法证明不平等是“自我—所有权”原则的必然结果，因为他讲的外部世界初始占有条件，即只要不损害任何人外部世界人人可得，不可能由“自我—所有权”派生而来；其次，诺奇克的外部世界最初是无主的假定是轻率的，因为如果“自我—所有权”原则与外部世界是人们联合所有的假定相结合，那他讲的广泛的状况不平等就可以避免；第三，否认诺奇克的“自我—所有权”并不意味着赞同奴隶制、取消人的自主性和把人作为手段而不是作为目的，而肯定“自我—所有权”则会威胁人的自主性。由此，科恩依据严谨的逻辑分析，提出了使诺奇克难以回应的诘问，从而把对自由与平等的关系问题的研究向前推进一大步，也促进了政治哲学本身的发展。

关键词：自由至上主义 平等 自我—所有权 社会主义

作者段忠桥，中国人民大学哲学院教授（北京 100872）。

马克思和恩格斯早在一百多年前写的《德意志意识形态》中就指出：“哲学家们只要把自己的语言还原为它从中抽象出来的普通语言，就可以认清他们的语言是被歪曲了的现实世界的语言，就可以懂得，无论思想或语言都不能独自组成特殊的王

^{*} 本文系国家社会科学基金一般项目“G. A. 科恩的社会主义平等主义研究”（项目编号09BZX021）的阶段性成果。

国，它们只是现实生活的表现。”^① 当代西方政治哲学的发展再次印证了他们这一论断的真理性。

政治哲学在当代西方的复兴始自哈佛大学教授约翰·罗尔斯 1971 年出版《正义论》。此后不久，罗尔斯的同事、哈佛大学的另一个教授罗伯特·诺奇克于 1974 年出版了一本直接反对罗尔斯的著作《无政府、国家和乌托邦》，并进而引发了一场有多位著名学者相继加入的关于自由与平等关系的激烈争论。在这场争论中，以诺奇克为代表的坚持自由至上主义的学者声称，自由与平等是两种冲突的理想，而就它们的冲突而言，自由应比平等更可取；以罗尔斯为代表的主张平等主义的自由主义的学者则要么认为，平等与自由之间不存在真正的冲突，要么认为，如果它们之间确实存在冲突，自由应当让位于平等，因为正义要求平等，而正义高于所有其他政治价值；以牛津大学 G. A. 科恩教授为代表的倡导社会主义的学者，则要求实现一种比罗尔斯主张的平等更为彻底的基于消灭所有制的平等，和以此为前提的实质性自由。然而，透过他们之间纷繁复杂，甚至有些艰深晦涩的哲学激辩我们可以看到，他们的争论说到底都是当代资本主义社会存在的诸多矛盾的反映，是对如何应对这些矛盾而提出的不同主张。罗尔斯主张对资本主义进行改良，他的《正义论》在很大程度上是为西方国家正在实施的福利制度做论证。诺奇克主张维护更为纯粹的资本主义，他的《无政府、国家和乌托邦》成为后来执政的英国首相玛格丽特·希尔达·撒切尔、美国总统罗纳德·威尔逊·里根推行自由市场经济政策的理论依据。^② 科恩则公开倡导取代资本主义的社会主义，^③ 他在 1995 年出版的《自我—所有权、自由和平等》一书的第一章明确提出，“这一章只是间接地批判诺奇克对资本主义所做的辩护。它的直接目的是反驳诺奇克反对资本主义的对手——社会主义的主要论证”。^④ 在

① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，1960 年，第 525 页。

② 此书于 1975 年获得美国国家图书奖（National Book Award）。

③ 在什么是社会主义这一问题上，科恩与传统的马克思主义者一样，也认为社会主义是一种社会经济制度，其特征是公有制。他在 1997 年出版的《哲学家》杂志冬季号的访谈中指出，把一个社会叫做社会主义是指它具有的经济形式，即一种在全体人民中存在的生产性资产的共有制（shared ownership of productive assets）经济形式，而不是那些资产为个人所有的私有制经济形式。此外，在谈到相对中央计划的社会主义而言的各种市场社会主义时，科恩还强调指出，“市场社会主义之所以被称为是‘社会主义的’，是因为它废止了资本和劳动之间的分离：在市场社会主义中，不存在一个与不拥有资本的劳动者相对立的资本家阶级，因为劳动者本身，即全部人口，拥有企业的资本。”（G. A. 科恩：《为什么不要社会主义》，段忠桥译，北京：人民出版社，2011 年，第 65 页）这从另一个侧面表明，在科恩看来，社会主义是一种与资本主义私有制相对立的社会经济制度，其特征是生产性资产的共有制。

④ G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 19.

2008 年出版的《拯救正义与平等》中，科恩又从理想的社会主义出发，批判了罗尔斯在正义和平等问题上的不彻底性及其改良资本主义的主张。^①

在当代西方政治哲学关于自由与平等关系的争论中，科恩对诺奇克的“自我—所有权”命题的反驳非常值得我们关注，这不仅因为前者依据严谨的逻辑分析提出了使后者难以回应的诘问，从而推进了政治哲学本身的发展，还因为前者的反驳虽然在西方学术界早已产生重大影响，^②但却没引起我国学术界的重视。^③在我看来，造成后一种情况的原因主要有三个：一是我国的政治哲学研究一直存在有意无意地抬高西方自由主义和自由至上主义的学者，而忽略倡导社会主义的学者的倾向；二是不少学者对科恩应用的分析哲学的方法持有偏见或有畏难情绪；三是科恩的《自我—所有权、自由和平等》一书的中译本^④存在太多的错误，致使不能直接阅读英文原著的读者根本无法弄懂科恩的思想。然而，无论从理论上讲还是从实践上讲，将科恩对诺奇克的反驳介绍给我国学术界都有重要意义，尤其是在诺奇克的主张已在我国流传并得到一些人的热捧的情况下。本文的写作正是出于这种考虑。

—

在自由与平等的关系问题上，诺奇克宣扬的自由至上主义的观点集中体现在他的《无政府、国家和乌托邦》一书中。在此书中，诺奇克基于他的“自我—所有权”命题，即每个人都属于他自己，因而没有义务为任何其他人服务或生产，将资本主义的不平等说成是对每个人做自己愿做的事情的自由的反映。他还进而论证说，平等的实现只能以不正义为代价，因为保证和维持平等必定要侵犯人的“自我—所有权”。

科恩对诺奇克的关注始自 1972 年杰里·德沃金（Jerry Dworkin）向其概述诺

① 参见拙作：《拯救平等：G. A. 科恩对罗尔斯差别原则的两个批判》，《中国人民大学学报》2010 年第 1 期；《差异原则只适用于社会的“基本结构”吗？——科恩对罗尔斯正义理论的一个质疑》，《哲学研究》2010 年第 7 期；《规范原则以事实为根据吗？——简述科恩对一个元伦理学问题的新见解》，《哲学研究》2011 年第 9 期；《是基本的正义原则还是理想的社会管理规则？——G. A. 科恩对罗尔斯的建构主义正义观的分析和批判》，《哲学动态》2012 年第 7 期。

② 关于科恩对诺奇克的反驳对当代西方政治哲学的重要影响，可参见威尔·金里卡：《当代政治哲学》，刘莘译，上海：上海三联书店，2003 年；应奇主编：《当代政治哲学名著导读》，南京：江苏人民出版社，2009 年。

③ 例如，葛四友在介绍柯亨的《自我所有、自由与平等》一书时几乎没涉及这个问题，参见他撰写的《柯亨〈自我所有、自由与平等〉》。（应奇主编：《当代政治哲学名著导读》）

④ G. A. 柯亨：《自我所有、自由和平等》，李朝晖译，北京：东方出版社，2008 年。

奇克在其即将出版的《无政府、国家和乌托邦》一书中提出的一个反社会主义的论证，即后来为人们熟知的“张伯伦论证”。科恩认为，诺奇克的这一论证将会对自己所信奉的社会主义构成严重的挑战。在这本专著于1975年出版后，科恩随后将主要精力投入对诺奇克的反驳和对政治哲学的研究。

科恩对诺奇克的首次反驳，是1977年发表在 *Erkenntnis*^① 第11期的一篇题为《罗伯特·诺奇克和威尔特·张伯伦：模式如何维护自由》的论文。这篇论文虽然表明诺奇克的“张伯伦论证”不能证明确立社会主义原则将引起不正义和不自由，^② 但没涉及他的“自我—所有权”命题，并且回避了很多涉及自由、正义和强制之间的关系问题，其原因用科恩自己的话来讲，“当时我对这些问题的答案还不清楚，而且我还有机会在以后的研究再面对它们。”^③ 科恩真正弄清诺奇克的自由至上主义的核心是“自我—所有权”原则，大约是在1980年。此后，他开始把反击的目标转向诺奇克从“自我—所有权”原则出发为不平等所做的辩护，并于1986年接连发表两篇论文——《自我—所有权、世界所有权与平等》和《自我—所有权、世界所有权与平等 II》，^④ 从两个不同方面证明，诺奇克从“自我—所有权”“这个前提推导出来的结论，即一旦奉行正义不平等就必然发生，实际上不是源于它”。^⑤ 后来，他又在1995年出版的《自我—所有权、自由和平等》一书的第十章——“对自我—所有权命题的评价”中，对诺奇克为不平等辩护由以出发的前提，即“自我—所有权”命题，做了深入的剖析和有力地反驳。

科恩指出，诺奇克写作《无政府、国家和乌托邦》一书的目的是，“利用为社会主义者、自由主义者，以及诺奇克一类支持自由市场的右派分子共同赞同的自由，来为使社会主义者感到气愤和自由主义者感到担忧的不平等辩护。”^⑥ 这样，诺奇克利用人们“共同赞同的自由”的策略使得不少人把他这本书说成是“自由至上主义”

① *Erkenntnis*（《认识》）是一本发表分析哲学论文的著名的哲学刊物。

② 关于科恩对“张伯伦论证”的批判，可参见拙作：《正义、自由与社会主义——G. A. 科恩对诺奇克“张伯伦论证”的初次批判》，《马克思主义与现实》2012年第5期；《正义、自由与私有财产——G. A. 科恩对诺奇克“张伯伦论证”的再次批判》，《社会科学辑刊》2012年第6期。这里顺便指出，我在这两篇论文中因为一时疏忽将诺奇克《无政府、国家和乌托邦》一书的出版时间误写为1987年，而这本书的实际出版时间是1974年。

③ G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, p. 12.

④ 前者发表在 Frank Lucash, ed., *Justice and Equality Here and Now*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986, pp. 108-135; 后者发表在 *Social Philosophy and Policy*, vol. 3, no. 2, 1986, pp. 77-96. 这两篇文章经修改后被收入他1995年出版的《自我—所有权、自由和平等》一书中，即其中的第三章和第四章。

⑤ G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, p. 13.

⑥ G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, p. 112.

的著作。然而，这种说法实则是一种误导。因为研读这本书就不难发现，诺奇克首要信奉的不是自由，而是“自我—所有权”原则：每个人在道德上都是他自身及其能力的正当所有者，因而，只要不将这些能力用于侵犯他人，每个人（从道德上讲）都可自由地如其所愿地使用它们。正因为如此，诺奇克在书中虽然大谈自由，但他却从未给出一个可使人们从中引出“自我—所有权”原则的独立的自由概念，所以，他的真实的观点是，我们应当享有的自由的范围和性质，是依我们的“自我—所有权”的变化而改变的。由此可以认为，诺奇克所说的自由并不是自由本身，而只是一种类型的自由，即由“自我—所有权”原则所决定的自由。由于诺奇克把“自我—所有权”视为其理论的核心，所以，他从不认为没有财产的无产者的不自由与他坚信的自由在资本主义社会盛行的观点相矛盾，因为每天被迫出卖其劳动力的无产者仍是自我的所有者，而且事实上，为了出卖劳动力，无产者也必须是自我的所有者，因而，就此而言，他仍是自由的。

那诺奇克是如何从自由出发为不平等做辩护的呢？科恩说，诺奇克的辩护从根本上是讲是从下述两个前提出发的。

第一个前提是“自我—所有权”原则。对此，诺奇克论证说，没人应是其他人的奴隶，无论是完全意义上的还是部分意义上的奴隶，这也就是说，没人可以正当地为其他人所有，每个人都正当地是自己的所有者，每个人都可以像对待他是其合法所有者的其他东西那样，对待他自身和他的能力。由于我不是奴隶，而是自己的完全的所有者，那么，如果我没有签约提供服务，你就不能命令我去提供它们。如果你有命令我提供它们的不受契约限制的权利，那就此而言，我就成了你的奴隶。由此可以推论，在一个福利国家中，重度残疾的人靠再分配的税收从身体健康的人那里抽取的收入来维持生活，实际上就是使一些人部分地成为另一些人的奴隶。概括起来，诺奇克对第一个前提的论证如下：

（1）没人在任何程度上是其他人的奴隶。因此

（2）没人为其他人完全或部分所有。因此

（3）每个人都为自己所有。因此

（4）只要不损害其他任何人，每个人都必须有做他想做的事的自由，而且无需帮助任何其他他人。^①

第二个前提是，处于自然状态的外部世界不为任何人全部或部分所有。从诺奇克对第一个前提的论证本身，人们无法得出广泛存在的不平等是正当的结论，因为当不平等开始出现时，人们拥有的肯定不是对自身的权利，而是对外部事物的权利，

① 科恩说，这里需要指出，诺奇克并没有鼓励人们不去互相帮助。他禁止的是强制性的帮助，例如，他认为的再分配的税收所包含的强制性帮助。参见 G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, p. 68.

而后者是不能从对第一个前提的论证推导出来的。这样，要确立对外部事物的权利，诺奇克就需要一个新的前提，即第二个前提。对此，诺奇克论证说，处于自然状态的外部世界是先于人类而存在的，因此，尽管第一个前提包含每个人生来就拥有对自己的自然权利，但没有人生来就拥有对外部事物的任何自然权利。这样说来，任何人确立的对外部事物的任何权利，都必定源于对他自身权利的运用，而就对外部事物的初始权利的形成而言，是凭借每个人的占有一定数量天然资源的权利，条件是他不因此而损害任何人。在这里，不损害任何人的占有不过是（4）中认可的“天赋自由”的一个实例。简言之，第二个前提是：

（5）外部世界，在其处于自然状态时，不为任何人全部或部分地所有。

而（5）与（4）合起来能推断：

（6）每个人都可以为自己积聚不受数量限制的自然资源，只要他不因此而损害任何人。

那么，因占有不为任何人所有的自然资源而损害人，意指的又是什么？诺奇克的回答是，它指的是使一个人的生活比他会拥有的资源未被占有的情况更糟。然而，未被占有的资源，像公共的土地，由于组织和激励方面的原因，同已被私人占有并因而可转化为私人收益的资源相比，会较少用于生产，而从私人占有并开发的资源获取足够的收益则是相对容易的，后一种情况使得占有者将有充足的东西补偿给后来失去机会占有那些资源的其他人，从而使非占有者的情况同他们会拥有资源未被占有的情况相比将不会更糟。依照这一思路，由那些抢在其他人之先将自然资源私有化的人继而对几乎所有事物的全面私有化，就很容易证明是正当的。由此可以进而推导出，那些构成人们称之为无产阶级的人，则或因行动太慢，或因出生的太晚，而已无任何东西可私有化，但他们的生活不会相应地更糟，因而，他们没有正当的不满可以表达。这样，由（6）就可以推断：

（7）数量不等的自然资源可以完全正当地为人口中的一部分人私人所有。

现在，如果每个人都拥有他自己，这是从（4）的意义上讲，和外部世界的资源被人口中的一部分人所独占，那根据对人的动机的通常假设——人们不是极度利他主义的，作为结果的经济状况将显现出广泛的不平等，无论平等是指什么，是收入的平等、利益的平等、满足需要的平等或其他什么平等。因而，由（4）和（7）可以推导出诺奇克所想要的结论，这一结论就是：

（8）广泛的经济状况不平等是不可避免的，或只有以侵犯人们对他们自己和对事物的权利为代价才可避免。

在表明诺奇克是如何从自由出发为不平等做辩护之后，科恩说，他是以三种方式来反驳诺奇克的。第一种方式是质疑诺奇克从（1）到（4）的推论，或者，从更一般的意义上讲，反驳他关于“自我—所有权”的诡辩；第二种方式是暂不拒绝诺奇克的“自我—所有权”观念，而反驳他从（6）推出（7）的关于损害的说法，具

体说来就是，质疑他确定对一种私有财产的占有是否损害他人的检验标准，并论证他所谓的事实，即一个人的生活状况同他会拥有的资源未被私人占有的情况相比没有更糟，不能表明这个人没有受到损害；第三种方式也是暂不拒绝诺奇克的“自我—所有权”观念，而去质疑他的第二个前提（5），即外部世界最初是无主的，以迫使他接受另一种关于人与外部世界最初关系的观点——把外部世界看作为每一个人都参与的集体所有，并进而表明，如果这种观点与“自我—所有权”原则相结合，广泛的条件不平等是可以避免的。

科恩对诺奇克的反驳实际上是先以第二种方式，再以第三种方式，最后才以第一种方式进行的。这在很大程度上是因为他在采用前两种方式反驳诺奇克时，“还没能发现如何反驳作为前提的自我—所有权本身”。^① 故此，在他的《自我—所有权、自由和平等》一书中，以第二种方式反驳诺奇克的“自我—所有权、世界所有和平等”构成了第三章，以第三种方式反驳诺奇克的“自由和平等相容吗？”构成了第四章，而以第一种方式反驳诺奇克的“自我—所有权：对这一命题的评价”构成了第十章。下面，我将依科恩反驳诺奇克的实际进程，逐一阐释他的三个反驳。

二

前面的论述表明，诺奇克为不平等的辩护实际上是从“自我—所有权”原则出发的，根据这一原则，每个人拥有自己实为一种道德权利，因而，从道德上讲，他有权支配自己。然而，诺奇克不仅认为人们有权拥有自己，而且认为他们还可通过适当运用自己的能力而成为数量不等的外部资源的所有者，并因而对它们拥有同样坚实的道德权利。进而言之，只要成为私有财产的外部资源是正当产生的，它们就可以免受剥夺和限制。“自我—所有权”与外部资源不平等分配的结合，很容易产生对所有物品的私有财产的巨大的不平等，但如果不平等是正当产生的，并因而在道德上受保护，那试图以私人财产为代价去减少不平等，就是对人们的“自我—所有权”的不可接受的侵犯，因而就是不正义的。

科恩指出，毋庸置疑，导致当今不平等的全部私有财产，都是来自某种曾经不是任何人的私有财产的东西；或来自某种东西，这种东西是来自某种曾经不是任何人的私有财产的东西；或来自某种东西，这种东西又是来自某种东西，而后者又来自某种曾经不是任何人的私有财产的东西，如此等等。如果说现在归私人所有的任何东西至少都要经过这样一个时刻，只是在这一时刻，原本不归私人所有的东西才被转变为私人所有，那原本不是私人财产的东西为什么能全然正当地为一部分人私有呢？诺奇克本人清楚地知道，这是他在为不平等做辩护时无法回避的一个至关重

^① G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, p. 13.

要的问题，故此，他在《无政府、国家和乌托邦》一书中用了两小节的篇幅^①集中论述这一问题。

诺奇克的论述是从洛克的占有条件说起的。我们知道，洛克在谈到对原始自然资源的初始占有时提出，一个人可以占有混入他的劳动的东西，只要他给其他人留下足够多的和同样好的东西，并且不浪费自己得到的东西。^②诺奇克对其中的一个条件——“劳动混入”提出怀疑，对其中的另一个条件——“占有者必须避免浪费”表示困惑，但同意其中的给其他人留下“足够多的和同样好的”这一条件。他进而强调指出，“关键的地方在于，无主物的占有是否使其他人的处境变坏了。”^③换句话说，“如果其他人不能再自由使用这个物从而其地位变坏了，那么一个通常产生对原本无主物的永久的、可继承的所有权的过程就不会如此了。”^④科恩认为，诺奇克的这些表述及后来对它们的详细说明，也就是他的占有条件理论。这一理论具体说来就是：对于一个无主的、人人可得的物体O的占有，需要满足这样的条件，即O从大众使用的退出没使任何人的前景比O仍为大众使用会有前景更糟。如果任何人的境况，无论从哪方面看，同O仍然无主会有境况相比没有变得更糟，那么，这一条件肯定就得到了满足。此外，当某人的境况在某一相关方面恶化时，只要他的境况在其他方面得到的改善足以抵消这种恶化，这一条件也得到满足。因此，我正当占有某物的条件是，当且仅当没人有任何理由更愿某物仍为大众使用，或者，有某种理由更愿某物仍为大众使用的任何人，在新的情况下得到他以前没有得到的某物，而它对他而言，至少与我使他失去的东西具有同样的价值。举例来讲：我圈起一块原本是公有地的沙滩，宣布它是我的，并公告使用它每人每天要付一美元。因为我增加了这块沙滩的休闲娱乐性（也许是通过给沙子涂上不同的色彩，或只是每天晚上清除乱丢的杂物），从而让所有使用它的人都认为花一美元使用它是值得的。同这块沙滩过去是免费的情况相比，以及它仍将无人占有的情况相比，他们现在更愿意花一美元在沙滩上呆一天。因此，我对沙滩的占有满足了诺奇克的条件。

一些人也许认为，诺奇克的占有条件与洛克的占有条件基本相同，因而，满足诺奇克条件的占有不会产生让人信服的不满。但科恩指出，这只是一种错觉，因为诺奇克的条件远没有洛克的条件要求得那样高。让我们先来看看洛克的条件：

这种开垦任何一块土地而把它据为己有的行为，也并不损及任何旁人的利益，因为还剩有足够的同样好的土地，比尚未取得土地的人所能利用的还要多。

① 参见罗伯特·诺奇克：《无政府、国家和乌托邦》，姚大志译，北京：中国社会科学出版社，2008年，第208—218页。

② 参见洛克：《政府论》下篇，叶启芳、瞿菊农译，北京：商务印书馆，1964年，第五章“论财产”，第17—32页。

③ 罗伯特·诺奇克：《无政府、国家和乌托邦》，第210页。

④ 罗伯特·诺奇克：《无政府、国家和乌托邦》，第213页。

所以，事实上并不因为一个人圈用土地而使剩给别人的土地有所减少。这是因为，一个人只要留下足供别人利用的土地，就如同毫无所取一样。谁都不会因为另一个人喝了水，牛饮地喝了很多，而觉得自己受到损害，因为他尚有一整条同样的河水留给他解渴；而就土地和水来说，因为两者都够用，情况是完全相同的。^①

洛克这里讲了占有土地和水这两种情况。前一种情况我们无需再加以说明。就后一种情况而言，即使这个人没喝这条河的水，那任何人的境况也都决不会因此而得到改善，因为就所涉及的其他人而言，他喝后剩下的水同以前完全一样。即使他把喝的水还给他们，他们的境况也不会变好，因为我们可以想象，这条河水量丰富，无论他们需要多少水，他们也不需要他喝的那份水。因此，只要是满足了洛克的条件的占有，人们的境况就不会比他们可能会有的境况更糟。

然而，满足了诺奇克的条件的占有情况却不是这样。说得更明确一点，即使满足了诺奇克的条件，仍可能出现使人们的境况比他们会有有的境况糟得多的情况。这是因为，在诺奇克的占有条件的理论中，“与确认一种占有的正当性相关的唯一反事实的情况（counterfactual situation），^② 是 O 仍将人人可得。”^③ 但问题却在于，除了这种情况以外，还存在其他一些仅凭直觉就能想到的相关的反事实的情况，它们的存在表明，诺奇克的占有条件太不严格，和他武断地缩小了可供选择对象的类别，而正是依据这些可供选择的对象，我们才能对一种占有出现时发生的情况与确定一个人是否因它受到损害的观点作对照。科恩说，“人们可以同意诺奇克的看法，即决定一种占有的正当性的方式，是察看是否对所涉及人员可能或将会发生什么，但人们不能想当然地认为被占有的东西将会继续共同使用：忽视其他可能发生于它的事情是没有道理的。”^④

为了表明诺奇克对其他可能的反事实的情况的忽视，科恩说，“让我们设想一个由两个拥有自我的人构成的世界”。^⑤ 在这一世界中，人以外的一切东西都像洛克讲的那样是共同所有的，没人私人拥有任何东西，每人都可使用另一个人当下不使用的任何东西。这两个拥有自我的人，即 A 和 B，每人都从土地获取食物并且不阻碍另一个人获取食物的行为。A 能够从土地得到 m，B 能够得到 n，让我们假设，m 和 n 在这里是小麦的蒲式耳^⑥数。人们可以说，m 和 n 代表了 A 和 B 在外部世界共同所有的情况下，通过运用每人各自拥有的能力所能获得的东西。（以下讨论的几种

① 洛克：《政府论》下篇，第 21 页。

② 反事实的情况是指实际未发生但在其他条件下可能发生的情况。

③ G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, p. 78.

④ G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, p. 78.

⑤ G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, p. 79.

⑥ 英制容量单位，1 蒲式耳=36.386 升。

情况的相关特征，都可在后面给出的表 1 中找到)

现在假设，A 占有了全部土地。然后，他提出给 B 一份 $n+p$ ($p \geq 0$) 蒲式耳的工资让他到地里劳动，B 不得已同意了。在新协议下，A 本人得到 $m+q$ ，而 q 大于 p ，因此，A 从这一变化中获得的追加的蒲式耳数要比 B 获得的多。换句话说，B 没有少得小麦，或许还增加了一些，但不管怎样，A 增加的比 B 增加的多。产量的增加，即从 $n+m$ 到 $n+m+p+q$ ，要归功于 A 设计的劳动分工的生产效率，因为 A 是一个优秀的组织者。让我们把这种 A 占有后的情况称为实际情况，它是我们将与各种反事实的情况作对照的情况。

那么，A 的占有满足了诺奇克的条件了吗？要弄清这一点，我们必须对 B 在 A 占有后的情况，与如共同所有继续存在 B 会过的生活做比较。为了简单起见，让我们假设，B 会过上与他此前一样的生活，他将仍旧只获得 n 蒲式耳小麦。这样，如果以比较小麦的蒲式耳数的方式判定 B 的前景的变化，那 A 的占有明显满足诺奇克的条件。^①

然而，共同所有继续存在只是一种反事实的情况，除此以外，还存在其他各种反事实的情况。

一种反事实的情况是，不是土地继续共同所有，而是 B 也许唯恐 A 那样做，因而抢先占有了 A 在实际情况中占有的土地。如果 B 也是一个优秀的组织者并抢先占有了土地，那他也可以获得附加的 q ，并且也只付给 A 附加的 p （见表 1 中的 II (a)）。这样说来，虽然 A 在实际情况中的占有满足了诺奇克的条件，但 A 似乎没有权利强迫 B 接受它，但根据诺奇克的观点，他的确有这样的权利。那为什么应当要求 B 接受所谓的“先来先受益”的信条呢？也许 B 放弃占有是出于对 A 的尊重，但仅因为 A 比 B 更无情，他就应该获利吗？可见，诺奇克的占有条件理论太缺少说服力。

另一种反事实的情况是，不是土地继续共同所有，B 是一个比 A 优秀得多的组织者，如果 B 占有土地，那 A 和 B 每人都会获得比他们在实际情况中获得的更多的小麦（见表 1 中的 II (b)）。然而，即使在这种情况下，诺奇克的条件也会得到满足，因为它的满足与否不受如果 B 占有后可能发生的任何事情的影响。而这意味

① 科恩在这里还补充说，“不过，如果把服从另一个人的命令也看作 A 的占有对 B 的相关影响，那我们就不能说后者是否违背了诺奇克的限制性条件，因为我们还没有对 B 在 A 的命令下的不利方面做出评价。在评价人们维持后来的转变，例如，我们正在检验的转变的得失时，权利赋予理论家常常无视人们可能重视的他们对他人的权力关系的价值，这种无视令人诧异，因为假定的自由至上主义者自称保证人们的自主权和主宰人们自己生活的至高无上的重要性。不过，我将不会再用这一点来论证诺奇克关于私有财产形成的主张是不充分的。此后，我将只根据小麦的蒲式耳数评价有利和不利。”
(G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, p. 80)

着，诺奇克的条件许可，并且保护其结果使每个人的状况都比他应有的状况更糟的占有。因此，尽管如果 B 占有土地会使他们两人的状况都变得更好，那 A 也有权阻止 B 占有 A 已经占有的土地，虽然他这样做是十分愚蠢或荒谬的。

还有一种不是土地继续共同所有的反事实的情况：只有 B 是一个好的组织者，当 A 占有了土地之后，他向 B 提出，如要获得同样的 $n+p$ 的工资，B 就要设计一种理想的劳动分工并在其中发挥其作用，而 B 为了避免被饿死就接受了。此时，根据诺奇克的条件，A 的占有仍是正当的，尽管在这一情况下不仅是（如同 II（a）和 II（b）中的情况）B 也能设计生产效率的增长，而且他实际上设计出这种增长，此外，这种增长是 A 无能力提供的。这一情况表明，即使在私有化产生增加的价值时，私有者也不一定是价值的增加者，而且，如果人们认为价值的增加者应该得到回报，那人们应当注意到，诺奇克的条件并不能保证他们得到任何东西。要获得由私有化引起的生产增加的所有好处，仅仅作为占有者的他们无需对资源做任何事，除了使它们为他们所有以外。（关于表 1 中 II（c）的反事实的情况，将在本文的第三部分再涉及）

表 1 反事实的情况

实际情况（A 占有）	I. 维持共同所有	II. B 占有		
		(a) B 的才能 = A 的才能	(b) B 的才能 > A 的才能	(c) B 的才能 < A 的才能
A 得到 $m+q$	m	$m+p$	$m+q+r$	m
B 得到 $n+p$ ($q>p\geq 0$)	n	$n+q$	$n+p+s$ ($r>0; s>0$)	n

总之，诺奇克以两种方式改换了洛克的条件，一种是合理的，另一种是不合理的。合理的改换是，如果可以得到足够的补偿，那就允许不必留下“足够多的和同样好的东西”。这从原则上讲没有削弱洛克的条件，并且以适当概括的形式将其明确地表达出来。另一不合理的，即不可接受的改换是，“由于简单地不去考虑没有那种占有可能或将会发生什么，而只是基于外部世界将继续共同所有的特定假设去考虑将会发生什么，因而弱化了洛克的条件。这种改换无理地降低了断言 A 损害了 B 的标准。”^①

以上是科恩以第二种方式对诺奇克的反驳，即暂不拒绝他的“自我—所有权”观念，而去质疑他的“损害”的说法。科恩的反驳表明，诺奇克无法证明不平等是“自我—所有权”原则的必然结果，因为他讲的外部世界初始占有条件非但不可能由“自我—所有权”派生而来，而且还极不严格，因此，诺奇克的“自我—所有权”原

① G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, p. 83.

则要求不平等的论证，是根本不能成立的。

三

科恩说，他在思考诺奇克为不平等所做的辩护时突然意识到，尽管“自我—所有权”原则讲每个人对自己都拥有完全的主权，但除了对人的权利以外，它并没有讲任何人对外部资源的权利，而没有这些资源，人们想要的东西是无法生产出来的。为什么对外部资源的不平等分配，以及由此导致的对所有物品的私有财产的巨大的不平等，会是实行一种只讲人的所有权的原则的必然结果？“从诺奇克给出的理由来看，答案似乎是，自我—所有权原则被认为隐含着这样一个原则，即一个易于容许形成对部分外部自然的不平等的私有财产的原则：建立这一原则会确保大量的分配不平等，无论后者是从何种程度上讲。”^①通过进一步的思索，科恩发现，诺奇克从“自我—所有权”原则出发为不平等的辩护实际上是基于这样一个假定：外部世界最初是无主的，因而，实际上人人可得。然而，这一假定是轻率的，因为即使人们接受“自我—所有权”原则，那也无需赞同这一假定，而且他们完全可以提出一种与其根本不同的假定，即外部世界最初是人们联合所有或集体所有的，每一个人都对如何利用它拥有否决权，因而任何人都不能对其进行单方面的私有化。正是基于后一种假定，科恩开始以第三种方式反驳诺奇克为不平等所做的辩护，即也是暂不拒绝他的“自我—所有权”观念，而只去质疑他的外部世界最初是无主的假定，并进而论证，如果“自我—所有权”原则与外部世界是人们联合所有的假定相结合，那诺奇克讲的广泛的状况不平等就可以避免。

科恩的反驳是从前面表 1 给出的一种 B 占有土地的反事实的情况（见表 1 的 II (c)）开始的。这种情况假定，B 缺少 A 的组织才能，并假定如果 B 占有了土地，他不能指挥 A 生产出多于在共同所有下生产的东西。在这样的假定下，A 的占有还是正当的吗？一些人也许会认为它是正当的，但科恩却指出，“即使这样，它的正当性也是有争议的。”^②因为承认它是正当的就要想当然地假定，土地从一开始（在任何人经营之前）就不是为 A 和 B 联合所有或集体所有，因而，决定土地利用的正常方式就不是双方同意的民主协商，而是单方的决定。为什么我们不应把 A 占有之前的土地视为联合所有的，而非要像诺奇克想当然地认为是共同所有的？

在科恩的论述中，共同所有权与联合或集体所有权是两种不同的所有制形式。在共同所有权（common ownership）下，土地不为任何人拥有，因而，每个人都可主动地使用它，只要他不妨碍别人同样的使用。相比之下，在联合或集体所有权

① G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, p. 13.

② G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, p. 83.

(joint or collective ownership) 下, 土地为所有的人一起拥有, 每个人对它的利用都要服从集体的决定。当然, 做出集体决定的适当程序也许很难确定, 但联合所有权无疑不允许任何人单方将全部或部分土地私有化, 无论他对其他人提供什么样的补偿。因此, 就 A 和 B 的情况而言, 如果原初状态是联合所有而非共同所有, 那从道德上讲, B 就有权禁止 A 去占有, 即使 B 会因他的禁止而获益。而且, B 可以有很好的理由行使这一权利, 因为如果他阻止 A 去占有, 那他此时就能以他做出让步并允许 A 去占有为条件, 与 A 就他将能得到的产品份额进行讨价还价。这样一来, B 就可能获得超过 A 否则将会给他的数额, 从而增加他的利益。由此说来, 诺奇克要使自己为不平等所做的辩护得以成立“就必须假设, 从道德上讲, 世界的资源绝非是联合所有的, 而只能是人人可得的, 然而, 他非但没有确定这一前提, 甚至都不愿去阐明它, 或表明他需要它的任何意识。”^①

为了进一步表明在联合或集体所有制下“自我一所有权”不会导致分配的不平等, 科恩说, 让我们设想一个由两个人组成的社会, 并根据他们各自的自然禀赋称他们为 Able (即有能力者) 和 Infirm (即体弱者)。他们每人都拥有自己, 并且两人联合拥有其他一切东西。只要具备适宜的外部资源, Able 就能产生出维持和改善生活的产品, 但 Infirm 却没有任何生产能力。我们假定他们每个人都是理性的、自利的和互不关心的 (即他们没有怨恨、仁爱和其他一切从根本上涉及他人福利的动机), 而我们想要知道的是他们将会达成什么样的生产和分配的方案。

现在, Able 和 Infirm 得到的东西不仅取决于他们本身的能力和决定, 而且还取决于从物质方面讲的外部世界的情况。我们可以区分出五种相互区别, 并且合起来可以涵盖所有可能的物质生活的情况:

(1) Able 每天不能生产出一个人一天所需的东西, 因此, Able 和 Infirm 都得饿死。

(2) Able 能生产出够一个人, 或比这多些但不够两个人所需的东西。Infirm 允许 Able 生产他能生产的东西, 因为只有怨恨和嫉妒才会让他不允许。这样一来, Able 活着而 Infirm 饿死。

(3) Able 能生产出刚好够维持他本人和 Infirm 生活的东西。故此, 除非他生产出这样多的东西, 否则 Infirm 就禁止他生产。Able 这样做了, 他们两人都活下去。

(4) 如果只是 Able 生产, 那生产的数量就是由他的选择自主决定的, 而且数量超出了维持 Able 和 Infirm 两人的生活所需。因此, 他们对一定数量的剩余产品的分配进行讨价还价。达不成一致的代价是不生产, 所以两个人都饿死。

(5) Able 能生产一定的剩余产品, 但现在, 更现实地讲, 他可以改变它的

^① G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, p. 84.

数量，因此，Able 和 Infirm 不仅如（4）所讲的那样，将就谁获得多少讨价还价，而且还将就生产多少讨价还价。

上述情况中令人感兴趣的是（4）和（5），因为在这两种情况中都会出现讨价还价。在相关的哲学和经济学文献中，关于这种讨价还价会有什么结果人们是有争议的。但有一点是清楚的，这就是，那些进入讨价还价过程中的内容将是 Able 和 Infirm 的效用函数，包括对 Able 来说的劳动的负效用和对 Infirm 来说的体弱的负效用。用通俗一些的话来讲就是，重要的是他们的偏好，他们想要什么、不想要什么及其程度。科恩认为，在这里，要害的问题是，Able 的才能，仅就其本身而言，将不会使他得到额外的补偿。这是因为，虽然进行生产的是 Able，而不是 Infirm，但 Infirm 掌控一个生产的必要的条件（放宽他对土地使用的否决权），因此，尽管 Able 掌控两个生产的必要的条件（对土地的联合所有权和进行生产的能力），但这没有给 Able 在讨价还价上以任何优势。这就如同，如果一件物品的价格是 101 美元，你有 100 美元而我只有 1 美元，那么，如果我们两人都是理性的和自利的，如果我们两人联合购买它只是因为你提供获得它所需的更多的款项，那你将不会得到这一物品的更大份额。可见，对外部世界的联合所有可以阻止“自我—所有权”产生诺奇克讲的那种不平等。

科恩说，对于他的论证，有人提出一种看似致命的反对意见：肯定对外部世界的联合所有，就像 Able 和 Infirm 的情况表明的那样，会与实现“自我—所有权”的目的及预期的结果相矛盾。这些人指出，虽然在 Able 和 Infirm 情况中实现的那种平等没有违反“自我—所有权”原则，但对外部世界的联合所有使得其居民的“自我—所有权”仅是形式上的，他们不能利用他们的“自我—所有权”实现对他们自己生活的真正控制，因为他们想做任何事情都要服从其他人的否决权。如果没有其他人的同意我就什么也不能做，那我的“自我—所有权”还有什么意义？可见，对外部世界的联合所有将使同其结合的“自我—所有权”不起任何作用。

科恩承认，上述反对意见曾使他一时感到难以回应，“然而，基于进一步的反思，在似乎已被击败的险境中又显现出胜利。”^① 为了表明这一点，科恩说，让我们回想一下我们争论的目的，这就是回击诺奇克的这一论点：尊重人民的“自我—所有权”要求扩大他们过他们自己生活的自由，而这与社会主义者珍视的状况平等是不相容的。针对诺奇克的这一论点，我们在前边做出的回应是，与诺奇克所讲的相反，“自我—所有权”与状况平等可以相容，因为一旦“自我—所有权”与对外部世界的联合所有相结合，其产生不平等的趋向也就消除了。对于我们的回应，那种反对意见说，对外部世界的联合所有使与之结合的“自我—所有权”成为只是形式上的，“然而，就眼下争论的目的而言，如能表明诺奇克为之辩护的自我—所有权本身

^① G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, p. 14.

就只是形式上的，那这种反对意见就会消失，因为此时诺奇克就不能再坚持认为，自我—所有权必然产生状况的不平等（因为 Able 和 Infirm 的情况表明，仅仅形式上的自我—所有权是做不到这一点的）。^① 诺奇克本人无疑认为，他赞同的“自我—所有权”决不仅仅是形式上的。为此，他在《无政府、国家与乌托邦》一书的第三章辩解说，每个人都应自由地过他自己的生活，而这一需要是由构成“自我—所有权”的权利来保证的。但诺奇克同时还认为，处境最凄惨的无产者，即那些必须要么出卖他的劳动力给资本家，要么饿死的人，也享有这些权利。如若这样，那诺奇克就不能说 Able 的“自我—所有权”是形式上的，因为无论它是否确实仅是形式上的，就其引起的结果而言，它都不比无产者的“自我—所有权”更少。如果 Able 和无产者都缺少具有实际意义的“自我—所有权”，那这是因为没有 Infirm 和资本家的同意，他们就不能做任何事。这会引出一个让诺奇克左右为难的问题，因为对此他只能说：或者，资本主义没有给予无产者具有实际意义的“自我—所有权”，因为无产者的“自我—所有权”远没有坚实到这种程度；或者，如果它坚实到这种程度，那真正的“自我—所有权”就允许状况平等的实现，因为 Able 的“自我—所有权”至少坚实得同无产者的一样，但在 Able 和 Infirm 的情况中，“自我—所有权”并没有产生不平等。

不难看出，科恩以第三种方式对诺奇克的反驳，最终使诺奇克陷入二难推理的困境：他“既不能以自我—所有权的实质内容被消除为由拒绝联合所有（而且彻底平等）的外部世界，也不能为很多人的自我—所有权同样没实质内容的不加改变的资本主义经济做辩护”。^② 这样一来，他的“自我—所有权”必然导致广泛的不平等的观点也就站不住脚了。

四

科恩知道，仅以前面两种方式反驳诺奇克为不平等所做的辩护是不充分的，因为它们都没有涉及这一辩护由以出发的核心前提——“自我—所有权”命题本身。为此，又进而以他讲的第一种方式，对诺奇克关于“自我—所有权”的诡辩做了深入的剖析和逐一的反驳。

诺奇克关于“自我—所有权”的第一个诡辩是，“如果你拒绝自我—所有权命题，你就是同意奴隶制。”^③ 在诺奇克的论述中，拒绝“自我—所有权”命题的主要形式，是肯定服务其他人的非契约性义务。对此，他论证说，那些强制实行非契约

① G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, pp. 99-100.

② G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, p. 14.

③ G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, p. 230.

性义务的原则，“创制了别人对人们及其行动和劳动的（部分）所有权。这些原则涉及一种转换，即从古典自由主义者的自我所有观念转换为对其他人们的（部分）所有权观念。”^① 科恩指出，诺奇克的这一论证利用了人们对他人拥有财产权的厌恶，即对奴隶制的厌恶，其目的“是通过向不相信自我—所有权的人们表明，拒绝自我—所有权就是赞同奴隶制，从而使他们发生转变。”^② 这一论证隐含的推理过程如下：

（1）如果 X 有非契约性的为 Y 做 A 的义务，那 Y 就拥有奴隶主拥有的那种支配 X 的劳动的权利。

（2）如果 Y 拥有奴隶主拥有的那种支配 X 的劳动的权利，那就此而言，X 就是 Y 的奴隶。

（3）任何人在何种程度上成为另一个人的奴隶，在道德上都是不能容忍的。因此，

（4）X 有非契约性的为 Y 做 A 的义务，在道德上是不能容忍的。

在科恩看来，这一论证的推理过程虽然成立，但它的前提（1）和（3）都有问题。由于对（3）的反驳比对（1）的反驳相对简单，所以，他先从对（3）的反驳开始。

关于（3），科恩说，让我们暂且考虑一种与奴隶制不同（但部分类似）的情况，即监禁的情况。假设你是一个无罪的人，而我把你强行扣押在一个房间 5 分钟。从规范的意义讲，无论这种短暂的扣押是否算作短时的“监禁”，无论把它说成监禁是否言过其实，它与长期的监禁都存在重大的不同。对一个无罪之人的长期监禁肯定是不正当的，但对一个无罪之人的短暂的扣押则可能是正当的，例如，由于维持社会秩序的临时需要。这样说来，即便上述论证的前提（1）是正确的，以致再分配的税收就像诺奇克认为的那样，确实类似奴隶制下的强迫劳动，但从规范的意义讲，有限的强迫劳动与具有奴隶特征的终身强迫劳动仍然存在重大的不同，因而不能将前者等同于后者。

在提出自己对（1）的反驳之前，科恩先转述了约瑟夫·拉兹（Joseph Raz）^③ 反驳诺奇克的一个论证：在我母亲生病时虽然我有帮助她的义务，但她却没有免除我的这一义务的权利，因此，她拥有的权利，同我拥有的决定是否帮助她的权利相比并不更多；即使我的母亲确有免除我的这一义务的权利，她拥有的也不是奴隶主拥有的那种权利，即支配我必须履行那种义务的不受限制的权利；她不能吩咐我去做她任意想要我做的任何事。科恩说，从拉兹的论证可以推出三个递进弱化的论断：（1）我有对我母亲的义务无须意味着她拥有对我的任何权利；（2）虽然我的母亲也

① 罗伯特·诺奇克：《无政府、国家和乌托邦》，第 206 页。

② G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, p. 230.

③ 约瑟夫·拉兹，英国牛津大学、美国哥伦比亚大学法学教授。参见《自由的道德》，孙晓春、曹海军译，长春：吉林人民出版社，2011 年。

许确实对我拥有一种权利，虽然如果我没有履行我的义务，可能是她而不是别人会有抱怨，但她没有免除我的义务的权利，因此，没有那种奴隶主拥有的权利。(3)即使我的母亲确实有权免除我的义务，甚至有权禁止我履行它，那由此也不能认为，她拥有奴隶主那样的权利，即可以吩咐我去做她选择的任何事情的权利。第三个最弱的论断，因而也是一个最难否定的论断，足以表明我对她的义务无须体现奴隶主拥有的那种权利，即诺奇克的论证所需的那种权利。简言之，“在一定的条件下，我何以有权用我的能力去帮助别人的问题，不是由任何人对一种权利的行使来决定的，而是由一种相关义务的存在来决定的。”^①这就驳倒了诺奇克的论证，即只要我不拥有自己，我就是个奴隶。因为奴隶制的特征是非契约性的义务，而当我缺少一种涉及我的能力或活动的某些方面的权利时，那也许是因为我有这样一种义务，但由此不能认为我就是个奴隶，因为此时另一个人并不拥有我缺少的权利。

对于上述反驳有人提出异议。他们说，“自我—所有权”命题并不排除道德义务，而只排除法律上的强制性义务，只有后者才表示奴隶制，而我对我母亲的义务则不是法律上的强制。如果不管我对我的母亲还有任何其他义务，国家都强加给我一种服务我的母亲，或服务一般而言的穷人的法律义务，这难道还不表明它对我的劳动具有奴隶主式的权利吗？科恩把这种异议称为“强制异议”。科恩认为，这种异议是不能成立的，因为前面讲的我母亲和我的关系不同于那种奴隶主和我的关系的论证，同样可用在国家上。人们可以认为，国家没有权利免除我的那一义务，也就是说，它虽有责任向我收税，但却没有权利决定我是否应将收入转让给穷人。因此，即便国家有权指导对我的劳动的这一特定的使用，但它没有权利处置我的劳动。我的母亲，或穷人并不因为国家强制实施他们对我拥有的任何权利，而对我拥有奴隶主那样的权利。简言之，我们相互之间都可能有强制性的义务，但这并不意味着，任何人都拥有决定任何人劳动的奴隶主式的权利。实际上，这种义务构成了实行再分配国家的规范性的内容。在这样的国家，不存在与帮助人的能力的某些方面相关的“自我—所有权”，也不存在奴隶主和奴隶的关系。

诺奇克关于“自我—所有权”命题的第二个诡辩是，如果你拒绝“自我—所有权”命题，“你就是限制人的自主权”，^②其理由是当且仅当人们拥有自我—所有权时，他们才能控制自己的生活，或享有自主权。科恩说，诺奇克这里讲的自主权无疑是指一个人的选择范围，这样说来，“在对自我—所有权与自主权的关系考察中首先要注意，自主权是一个程度的问题，即一个人拥有的选择的数量和质量的问題。因此，自我—所有权有利于自主权的主张就需进一步明确。”^③不能否认，如果一个

① G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, p. 232.

② G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, p. 230.

③ G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, pp. 236-237.

人的“自我—所有权”在任何程度上都是不完全的，那他就没有自主权，而完全的“自我—所有权”可以保证更多的自主权。但诺奇克的主张却是，自主权在普遍而完全的“自我—所有权”下比在任何其他制度下都更多。这种主张显然是不能成立的。首先，至少在一个人们具有不同才能的世界中，“自我—所有权”是不利于自主权的。因为在这样的世界中，为“自我—所有权”所认可的对私利的追求，产生了没有财产的无产者，他们的生活前景对其限制太大，以致他们无法享有符合自主权观念的对他们自己生活的实质性的控制。因此，如果每个人都应享有程度合理的自主权，那至少在某些情况下，就必须对“自我—所有权”强行加以限制。其次，即使在一个由具有同等才能的个人构成的世界中，“自我—所有权”也无法实现自主权的最大化。因为自主权，即你在生活中拥有的选择范围，是依据两种情况的变化而变化的：一是对自身权利的范围，你的选择范围的变化与它们成正比；二是其他人对自身和对其所有物的权利，你的选择范围的变化因它们的不同而不同。在很多情况下，如果不对“自我—所有权”加以某种限制，那就会使一些人的自主权比另一些人更少，甚至会使全体人员的自主权更少。如果我们当中没人有权利做某些事情，我们在自主权上就都能受益。可见，“自我—所有权”原则不能充分满足自主权的需要。也正因为如此，所以，“当自我—所有权以不利于自主权的方式被行使时，如果我们不得不在它和外部强加的必要限制之间做选择，那对自主权的信奉会建议选择后者。”^①

诺奇克关于“自我—所有权”命题的第三个诡辩是，如果你拒绝“自我—所有权”原则，你就是“赞同把人仅仅作为手段限制人的自主权”。^② 诺奇克说，他肯定的权利“反映了康德主义的根本原则：个人是目的，而不仅仅是手段；没有他们的同意，他们不能被牺牲或被用来达到其他的目的”。^③ 科恩指出，诺奇克这样讲无非是想把“自我—所有权”同康德的名字连在一起以抬高其权威性。在反驳诺奇克的这一诡辩之前，科恩说，为了清晰起见，让我们把这段引文中的“个人是目的，而不仅仅是手段”称为康德的原则，把其后的（分号后的）“没有他们的同意，他们不能被牺牲或用来达到其他的目的”称为诺奇克的同意原则。接着，他从三个方面对诺奇克进行了反驳。

第一，拒绝“自我—所有权”原则并不意味着拒绝康德的原则，肯定“自我—所有权”原则也不意味着肯定康德的原则。科恩说，诺奇克引用的康德的原则的完整表述说的是，“以这样一种方式行动，你永远把人决不仅仅当作手段，而永远同时

① G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, p. 237.

② G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, p. 230.

③ 罗伯特·诺奇克：《无政府、国家和乌托邦》，第 37 页。

当作目的，无论是对你自己还是其他的人。”^① 不难看出，这一原则没有禁止我把另一个人当作手段，只要我同时把他的地位尊为一种独立的价值中心，它就允许我这样做。例如，当我把钱交给一个售票员并让他给我车票时，我当然是把他当作一种手段，因为我和他互动只是因为他是我获得车票的手段。而当我把钱投入自动售票机时，我无疑也把它当作一种手段。这样，在我对待机器的行为及它在我的目的中的地位，与我对待售票员的行为及他在我的目的中的地位之间，显然存在某种共同的东西。我在这两种情况中采取的行为都是充当实现我的目的的手段，这是我为什么采取它的原因。然而，如果遵从康德的原则，那我在态度上的差别实际上就不是我没有把售票员当作手段，而是我把他也当作目的。因此，例如，如果机器坏了，那我只会生气，因为现在我买不到票了；但如果是售票员出事了，假设他突然昏厥了，我则会尽力救助他，因此表明，我从未把他仅仅当作手段。当然，我的反应可能还不足以表明我把他当作全然康德意义上的目的，因为同相对清楚的不把人当作手段的观念相比，把人当作目的的观念并不特别清楚，而且康德也没对其做出很好的解释。但是，尽管康德的全部要求是什么可能还不清楚，但清楚的是，它要求的无论是什么，都与人们（势必）会把其他人当作通常意义上的工具来使用相一致。科恩说，假设我认为，身体健康的人有一种义务，一种国家通过征税强迫他遵从的义务，即生产超出维持他们自己需要的剩余产品，以养活否则就会死去的残疾人。这样我就得反对“自我—所有权”原则。因为“自我—所有权”意味着，就使用你的能力而言，你对任何其他人都没有非契约性的、可被强制实施的义务。然而，在我致力反对“自我—所有权”时，我仍可忠于康德的原则。这是因为，虽然我认为身体强壮的人的劳动应被用作手段，而且在必要的时候还可违背他们的意志，以使那些不幸的人能得到帮助，但由此不能认为我不关心身体健康的人们：除了别的以外，我认为他们应当提供所说的服务，是因为我还相信提供这种服务不会损害他们的生活。可见，拒绝“自我—所有权”并不意味着拒绝康德的原则，因为你可以肯定后者而同时拒绝前者。同样，肯定“自我—所有权”也不意味着肯定康德的原则。因为遵从“自我—所有权”并不包含我对待其他人的态度，而且在康德的论述中，把其他人当作目的意指的是一种对待他们的特殊形式。以前面讲过的那个昏厥的售票员为例。我可以遵从他的“自我—所有权”，但只把他完全作为手段来对待，并因此在他昏厥时不为他做任何事。当然，我不会威胁要揍他的鼻子，以让他更快把票给我，但这并不意味着我一定把他当作目的。这是因为，正如我遵从他对其鼻子的所有权一样，我也能遵从英国铁路公司对其机器的所有权，并因而在机器出故障时不去乱敲它，但由此不能认为我把英国铁路公司当作目的。

^① 罗伯特·诺奇克：《无政府、国家和乌托邦》，第 39 页。

第二，诺奇克的同意原则不同于康德的手段一目的原则，而“它们之间的不同体现在对允许你将另一个人用作手段的条件的满足上”：^①对康德而言，只要你把那个人（也）当作目的，你就可以利用他；而对诺奇克而言，只要你得到他的同意你就可以利用他。看出这两种条件的不同只需注意：一个作为雇主的资本家可以严格遵从诺奇克的同意要求，虽然他并不关心他的雇工的福利（或与他们作为目的的地位相关的其他东西），而向身体健康的人收税的国家虽然侵犯了诺奇克的同意要求，但却仍然尊重他们的人性。

科恩说，也许有人认为，康德在《道德形而上学原理》中的一段话，会对他在诺奇克的同意原则和康德的原则之间所做的区分提出质疑。这段话是这样讲的：

有意于对别人做出一种虚假承诺的人将立刻看出，他想把另一个人仅仅当做手段来利用，而后者并不同时在自身包含目的。因为我想通过这样一种承诺来为了我的意图而利用的人，不可能赞同我对待他的方式，因而甚至包含着这个行为的目的。^②

科恩说，根据他的理解，使这个做虚假承诺的人没能得逞的，不是他欺骗的那个人不同意，而是他不能同意前者意欲对待他的方式。与诺奇克不同，康德并不要求我与之打交道的那个人的实际的同意，而只要求可能的同意。而“可能”在这里意指的是“规范意义上的可能”，因此，康德要求的可能同意的标准，就不同于诺奇克要求的实际同意的标准。这样，在满足诺奇克要求的意义上，我可以实际上同意把我仅仅当作手段的行为，例如，同意被那个在“奴隶赌博”^③中赢了我的那个人所奴役。但是，这显然不能证明，在康德的意义上，我会同意奴役我的那个人的行为，因为对康德而言，同意这一点是不可能的。反之，即使我拒绝对我的一种特殊对待，那由此也不能认为，在康德的意义上我不能同意它。因为康德的主题不是“自我—所有权”，因此，实际的同意和不同意对他来讲都不是关键问题。可见，前面讲的那种质疑是不能成立的。

第三，“自我—所有权”并不反映同意原则。科恩指出，在诺奇克那里，“自我—所有权”反映了未经人们同意就不能利用他们的原则，而这意味着，他把同意原则作为“自我—所有权”的基础或理由。然而，同意原则根本不起这样的作用，因为它只是“自我—所有权”的一个直接推衍：它明确表达的是这样一种权利，一

^① G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, p. 241.

^② 《康德著作全集》第4卷，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2005年，第437页。

^③ 对此，科恩举例：A和B在天资和情趣上完全相同，这两个人是如此喜爱拥有一个奴隶，以致每个人都愿意冒着成为一个奴隶的危险以换取同样的获得一个奴隶的机会，因此，他们抛硬币来决定，结果B输了，A给他戴上了镣铐。（参见G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, p. 47）

种几乎覆盖“自我—所有权”原则本身覆盖的全部范围，而且再无什么其他东西的权利。你可以既同意“自我—所有权”观念，也（因而）同意它的主要衍推，但你不能认为它的推衍是“自我—所有权”的一个理由。

科恩的上述反驳表明，否认“自我—所有权”并不意味着赞同奴隶制、取消人的自主性和把人作为手段而不是作为目的，而肯定“自我—所有权”则会威胁人的自主性。科恩承认，严格说来，他并没彻底驳倒诺奇克的“自我—所有权”命题，“然而，一旦它的真正性质被揭露，那就很难看出人们为什么还将被它所诱惑”。^①

以上是科恩对诺奇克从“自我—所有权”原则出发为不平等所做的辩护的三个反驳。让我们以加拿大政治哲学家威尔·金里卡一段话来结束本文：“我认为科亨（又译科恩——引者注）对诺奇克的批判完全是毁灭性的，他彻底拆解了诺奇克的论证。如果读过杰瑞^②对诺奇克的批判之后，还有人支持后者的话，我认为是不可理解的。”^③

〔责任编辑：王海锋 责任编审：孙 麾〕

① G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, p. 18.

② G. A. 科恩的全名是杰拉尔德·阿伦·科恩（Gerald Allan Cohen），但他喜欢他的朋友叫他杰瑞·科恩（Jerry Cohen），或干脆叫他杰瑞。

③ 转引自威尔·金里卡、卞绍斌：《当代政治哲学前沿：多元立场、公民身份与全球视野》，《马克思主义与现实》2013 年第 2 期，第 91 页。

ABSTRACTS

- (1) A Criticism of Libertarianism from the Socialist Perspective: G. A. Cohen's Rebuke of Robert Nozick's "Self-ownership" Proposition** *Duan Zhongqiao • 4 •*

The relationship between liberty and equality has been a central theme of debates among contemporary Western political philosophers. Robert Nozick, as the representative of libertarianism, proceeded from the "self-ownership" proposition and viewed capitalist inequality as a reflection that each person is free to do as he pleases. He then went on to argue that equality can only be achieved at the cost of injustice, for ensuring and maintaining equality must necessarily be premised on the infringement of people's "self-ownership." In response, the critical Marxist scholar G. A. Cohen raised a counter-argument from the socialist point of view. Firstly, Nozick has not shown that inequality is a necessary consequence of the "self-ownership" principle, because as long as what he terms the initial appropriation of the external world does harm to no one, it will be accessible to all people and cannot derive from "self-ownership." Secondly, Nozick's assumption that the external world is originally owned by no one is indiscrete, for if the "self-ownership" principle is considered in combination with the assumption that the external world is jointly owned by people, then the extensive inequality of situation can be avoided. And thirdly, the denial of Nozick's "self-ownership" does not mean endorsing slavery, nullifying human autonomy, and treating people as means rather than as ends. Rather, affirming "self-ownership" threatens autonomy. With rigid logical analysis, Cohen waged irrefutable criticism at Nozick, pushing the research on liberty-equality relations a step further and promoting the development of political philosophy as a discipline.

- (2) The Historical Materialist Solution to Isaiah Berlin's Value Pluralism**

Ma Depu • 25 •

Isaiah Berlin's value pluralism was proposed largely as a response to the monism in mainstream Western cultural traditions, with a view to providing new universal evidence for liberalism. And yet, some variations in Berlin's statements in different periods placed him in an awkward situation between absolutism and relativism, triggering heated disputes. Berlin's awkwardness can be chiefly ascribed to a lack of historical materialist perspective in the understanding of value phenomena. Marx and Engels led historicism onto the way of materialism. Historical materialism not only provides a more effective approach to understanding social and historical phenomena, but also points the direction for value analysis to avoid the paradoxical situation between absolutism

• 202 •